

Misticismo como forma dinâmica de religião

Mysticism as dynamic form of religion

Marco Antonio Barroso¹

[marco.barroso78@gmail.com]

Resumo

O presente artigo trabalha a definição de *mística* para o filósofo francês Henri Bergson e como esta é colocada como sinônimo de *religião dinâmica*. O que o autor francês propõe, e que pretendemos mostrar, é uma religião de caráter ético e uma filosofia da ação.

Palavras-chave: Bergson; misticismo; religião dinâmica.

Abstract

This article deals with the definition of mystique to the French philosopher Henri Bergson and how it is placed as a synonym for dynamic religion. What the French author proposes and we want to show, is a religion based on ethics and a philosophy of action.

Key words: Bergson; mysticism; religion dynamics.

Dada a utilização mais comum do termo *mística*, em seu sentido popular, achamos por bem iniciar nosso trabalho conceituando o que, aqui, entenderemos por *mística*. Gerador de grandes discussões, esse termo adquiriu um sentido pejorativo, primeiramente devido ao descrédito que a modernidade lhe atribuiu. Em segundo lugar, devido às propostas das religiões de caráter sincrético não organizado, tais como os neopentecostais e as “religiões da nova era”. Distante das grandes tradições religiosas, esse fenômeno gera uma espiritualidade espontânea e comercial, aproximando o conceito de *mística* ligado a ele à prática mágica. Conforme Macedo, “ao iniciar um estudo como este o primeiro passo que se faz necessário é proceder à definição de *mística*, ou, na sua impossibilidade, pelo menos à tentativa de descrição e delimitação do que seja a *mística*, o fenômeno místico, ou ainda o âmbito da produção inspirada por este tipo de experiência” (Macedo, 2006, p. 54). Ainda com Macedo, pensamos que “por respeito a termos diferentes utilizados por autores oriundos de tradições e idiomas

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF.

distintos” (Macedo, 2006, p. 54-55) possamos fazer uso dos conceitos de *mística*, *intuição mística*, ou mesmo *vivência mística*, para designar o que o dicionarista Aurélio Buarque de Holanda chama de “o elemento místico de qualquer doutrina”. Isso pode ser aplicado com igual valor ao conceito de misticismo (Holanda, 1998).²

Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de filosofia*, não diferencia, em verbetes diversos, os termos misticismo e mística. O pensador italiano define misticismo como “toda doutrina que admite uma comunicação direta entre o homem e Deus”. Informa o filósofo, em seu dicionário, que

A palavra *mística* começou a ser usada com este sentido nos escritos de Dionísio Areopagita, na segunda metade do século V, inspirado no neoplatônico Proclo. Em tais escritos se acentua o caráter místico do neoplatonismo original, ou seja, da doutrina de Plotino³. Para ele, se insiste, por um lado, na impossibilidade de se chegar a Deus ou de se alcançar uma comunicação qualquer com Ele, mediante os procedimentos ordinários do saber humano; deste ponto de vista, não se pode fazer mais que definir a Deus negativamente (*teologia negativa*). Por outro lado, se insiste em uma relação originária, íntima e privada, entre o homem e Deus, relação em virtude da qual o homem pode voltar a Deus e unir-se por fim com Ele em um ato supremo. Este ato é o êxtase, que Dionísio considera a *deificação* do homem (Abbagnano, 1998, p. 805-806. Tradução própria).

Segundo a origem grega da palavra, mística tem o sentido de mistério. Ou seja, algo que não é acessível aos nossos sentidos ou razão, mas que traz consigo uma espécie de conhecimento. Portanto, o conceito de mística implica, de alguma forma, em um acréscimo de conhecimento, supra-racional, intuitivo e simples. Ou, ainda mais especificamente, pode-se dizer que a mística é geralmente “associada a formas não racionais de apreensão da realidade”. Essas formas, contudo, “não implicam na ausência da racionalidade como pensamos, acerca da emocionalidade comum, mas na *superação* da racionalidade associativa”. Ainda que geradora de processo intelectual, a intuição mística não é conseqüência direta do pensamento associativo, nem das percepções físicas. “Ela é despertada pela percepção diferenciada do mundo, sendo potencialmente criadora de representações novas” (Macedo, 2006, p. 56). A respeito, frisa a autora: “A mística, por sua diversidade de manifestações, foi artificialmente dividida em subgrupos

² No *Novo dicionário básico da língua portuguesa* encontramos no verbete mística a seguinte definição: “1. O estudo das coisas divinas ou espirituais, 2. Vida religiosa ou contemplativa; misticismo, Crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma idéia, 4. Essência doutrinária.” Pela segunda conceituação do verbete, estamos entendendo mysticisme como mística, uma vez que misticismo é também, para o dicionarista, vida religiosa ou contemplativa, que é designada pela palavra mística.

³ Que fora objeto de estudo dos cursos de história da filosofia ofertados por Bergson na *École Normale Supérieure*, por volta de 1898-1899. E que, provavelmente, influenciou na escrita das obras aparecidas posteriormente, a *Matière et mémoire* (obra escrita em 1896).

que compartilhavam de uma mesma tradição ou conjunto de especificidades. Desse modo, além do seu estudo ter sido dividido por critérios contextuais referentes à articulação interna com as tradições de origem, temos, no interior de cada uma das próprias tradições religiosas, outras subdivisões” (Macedo, 2006, p. 56).

É na obra de Dionísio Areopagita que encontramos, pela primeira vez no cristianismo, a distinção dos aspectos da mística. O primeiro aspecto é o prático, um conhecimento experimental da realidade supra-sensível; o segundo, uma reflexão doutrinal, filosófica, teológica, ou teológico-filosófica, sobre o conhecimento (experiência) trazido pelo primeiro. Dessa distinção surge a categoria denominada “mística especulativa”, para a qual o conhecimento das realidades supra-sensíveis e supra-rationais é um objetivo por si mesmo, expresso por construções lógico-rationais. Possui caráter predominantemente noético, pois tem como objeto direto o conhecimento das realidades transcendentais. Com o passar dos séculos, a dissociação entre os aspectos da mística se acentuaram, até que o termo “teologia mística” ficou associado tão somente ao caráter doutrinário, de aspecto teológico-filosófico da mística. E o primeiro aspecto, de caráter prático, passou a ser designado pelos termos ascese ou contemplação. Destarte, como informa Macedo, “entre os estudiosos, vemos também uma posição que tende a uma recomposição desses dois aspectos [...], ainda que seja possível fazer distinções teóricas entre misticismo e teologia mística, creio ser perigoso separar estas duas na história do Cristianismo” (Dionísio Areopagita, 1995).

No judaísmo podemos encontrar outras distinções para a experiência mística. Por exemplo, a distinção entre a mística profética e a estática⁴. O estático é aquele que é movido pela vontade de experimentar o êxtase, levado por um impulso pessoal. É caracterizado pela perda de consciência, marca, na Bíblia, de estado de insanidade, ou do falso profetismo. O profeta, ao contrário, é aquele a quem Deus vem antes que ele O busque. O profeta é procurado por Deus. “Os profetas não trazem qualquer ‘marca’ de sua experiência nem proclamam emocionalmente as suas maravilhas”. (Macedo, 2006, p. 56). O misticismo judaico possui um caráter sóbrio e muito claro. Assim define Abraham Itzhak Kuk (1865-1935)⁵ a experiência mística aos olhos do judaísmo cabalista:

⁴ Não havendo aqui restrição do profetismo ao círculo do judaísmo.

⁵ Segundo nos informa Guinsburg, Kuk foi um “pensador místico, sábio talmudista, chefe ortodoxo e líder sionista.”

A percepção mística baseia-se na convicção íntima da onipotência, a ausência de limitações nas possibilidades de poder infinito. A cognição objetiva, por outro lado, fundamenta-se no conhecimento da limitação do poder, de acordo com as circunstâncias em que o poder se manifesta neste mundo. Em cada esfera, a forma de uma ou de outra cognição goza de absoluta soberania. Não há limite para o poder de alguém no mundo íntimo. [...].

A cada segundo, no mais ínfimo instante de tempo, criamos consciente ou inconscientemente, uma multidão infinita de criações; se pudermos apenas aprender a percebê-las, trazê-las para dentro da fronteira da clara cognição, acostumar-nos a incluí-las na estrutura de expressões a elas adequadas, então seu esplendor e majestade hão de revelar-se e seu poder em todas as fases da vida tornar-se-á visível. Pois nelas se revela o segredo da vida mais elevada; todo trabalho racional, todo labor sistemático, todas as leis e julgamentos, preceitos e vereditos religiosos, concepções profundas e máximas de lógica recebem o espírito de suas vidas das sombras da radiância destes grandes lampejos (Guinsburg, 1968, p. 663).

Desejamos chamar a atenção para o fato de que não podemos dar uma definição exata do que se pode entender por *mística*, dada a multiplicidade de características que este fenômeno apresenta. Mas podemos, ainda assim, atribuir-lhe certas peculiaridades, dentre as quais se destaca especialmente a possibilidade de aproximação *imediate*, por meio de um contato supra-racional, a uma realidade supra-sensível, ou, pelo menos, a tentativa de aproximação a esta realidade transcendente. Contato este que, “invariavelmente envolve um conteúdo e algum grau de aquisição de conhecimento” (Macedo, 2006, p. 56).

O filósofo francês deseja, com seu método, pôr à prova e confirmar as virtualidades sugeridas em sua nova concepção de metafísica. Segundo Vieillard-Baron “o que Bergson nos ensina é que o pensamento que concebe a alma, Deus e o mundo, associa necessariamente uma intuição mística a um racionalismo determinado”. (Vieillard-Baron, 2007, p.102). Vejamos, por exemplo, o raciocínio do autor sobre Deus. A respeito, afirma Vieillard-Baron que “Bergson teve muito pudor em relação ao problema de Deus, visto que ele queria permanecer, em metafísica, no terreno da experiência. Somente a experiência mística lhe parecia uma experiência de Deus, entretanto ele sabe bem que aqueles que não experimentam nada desta experiência não podem nem compreendê-la nem aceitar suas conclusões” (Vieillard-Baron, 2007, p.102-3).

Para Bergson, o misticismo deve, de alguma forma, fornecer meios de se enfocar a existência de Deus, de algum modo experimental. Pois, se Deus é um existente, o autor crê que ele é percebido, ou que poderia sê-lo. Que ele é dado numa experiência, real ou possível. Isto porque todo objeto existente só pode ser concebido

em uma experiência. Entretanto os opositores desta opinião alegam “que a experiência dos místicos é individual e excepcional, que ela não pode ser controlada pelo comum dos homens, e que não é comparável, por conseguinte, à experiência científica”. (Bergson, 1951, p.206).⁶ Nosso autor, embora não desmereça a validade da ciência enquanto saber, não lhe credita infalibilidade metodológica. Afirma que falta uma experiência científica, ou de modo mais geral, uma observação registrada pela ciência, que seja sempre suscetível de controle. Para confirmar sua afirmação, coloca o caso da geografia. Essa ciência, segundo o autor, se construiu durante muito tempo através de relatos, muitas vezes feitos por um único explorador, que desse provas de honestidade e competência. Poder-se-ia afirmar, todavia, que esta viagem poderia ser repetida por qualquer explorador que quisesse verificar o fato narrado. Pois, no entender de Bergson, também a viagem realizada pelos místicos é passível de experimentação, dado que, ao ensejo de suas experiências, estes constroem um mapa. Como afirma o nosso pensador: “O místico, por sua vez, fez uma viagem que outros podem fazer de novo, de direito, senão de fato” (Bergson, 1951, p. 206).⁷ E, citando Willian James, para demonstrar que esta percepção está ao alcance do comum dos homens, de alguma forma, diz que; “este [James] declarava não haver jamais experimentado estados místicos; mas acrescentava que, se ouvia falar disso a um homem que conhecesse esses estados por experiência, 'alguma coisa nele fazia eco’” (Bergson, 1951, p. 206).⁸ Os místicos passam por uma série de estados para atingir a deificação definitiva. Embora variáveis, esses estados se assemelham muito. “Em todo caso, sempre o roteiro percorrido é o mesmo. Nas descrições do estado definitivo encontram-se as mesmas expressões, as mesmas imagens, as mesmas comparações, embora os autores não sejam em geral conhecidos uns dos outros” (Bergson, 1951, p. 201).⁹

Reconhece Bergson que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode trazer uma certeza absoluta ao filósofo que pretenda estudá-la. É que não há outra fonte

⁶ “On allègue en effet que l'expérience de ces grands mystiques est individuelle et exceptionnelle, qu'elle ne peut pas être contrôlée par le commun des hommes, qu'elle n'est pas comparable par conséquent à l'expérience scientifique”.

⁷ “Le mystique, lui aussi, a fait un voyage que d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait”.

⁸ “William James déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques; mais il ajoutait que s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, 'quelque chose en lui faisait écho'.”

⁹ “En tout cas la route parcourue est la même, à supposer que les stations la jalonnent différemment. Et c'est, em tout cas, le même point d'aboutissement. Dans les descriptions de l'état définitif on retrouve les mêmes expressions, les mêmes images, les mêmes comparaisons, alors que les auteurs ne se sont généralement pas connus les uns les autres”

de conhecimento que não seja a experiência. Como pode, então, o filósofo estudar a mística? Sugere nosso autor o que ele chama de “linhas de fatos”. Essas linhas seriam o cruzamento e a soma de probabilidades. O filósofo deve agir como o agrimensor que mede a visão de um ponto inacessível, visando-o alternadamente de dois pontos aos quais tem acesso, chegando a um resultado que equivalha à certeza. A esse método ele denomina de “verificação progressiva”, método que ele considera o único que possa fazer avançar os estudos da metafísica (Bergson, 1951). Afirma Bergson:

Nós estimamos que esse método de verificação é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. Por este método se estabelecerá uma colaboração entre filósofos; a metafísica, como a ciência, progredirá mediante acumulação gradual de resultados adquiridos, em vez de ser um sistema completo, a tomar ou desprezar, sempre contestado, sempre a recomençar. Ora, verifica-se precisamente que o aprofundamento de certa ordem de problemas, inteiramente diversos do problema religioso, levou-nos a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal como a experiência mística. E, por outro lado, a experiência mística, estudada por si mesma, dá-nos indicações suscetíveis de acrescentar-se aos ensinamentos obtidos num domínio totalmente diverso, por método completamente diferente. Há, pois, no caso, reforço e complemento recíprocos (Bergson, 1951, p. 263-264).¹⁰

A reciprocidade da qual fala Bergson na última linha da citação acima é a que há entre o método intuitivo e o misticismo. Assim como para o filósofo que segue o método intuitivo, para o místico também não há falsos problemas. Por exemplo, para eles não cabem as perguntas: por que Deus, por que a matéria, por que os espíritos em vez do nada? Para o autor francês, essas são perguntas falsas. Esse tipo de questão “pressupõe que a realidade preencha um vazio, que sob o ser há o nada, que de direito haja nada, que é preciso então explicar por que de fato exista alguma coisa” (Bergson, 1951, p.266).¹¹ quando, na verdade, “o que percebemos na ausência de uma coisa é a presença de outra coisa – que preferimos ignorar porque não é a que nos interessa ou a que esperávamos” (Bergson, 1951, p. 266).¹² O místico também não se preocupa com

¹⁰ “Nous estimons que cette méthode de recouplement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique. Par elle s'établira une collaboration entre philosophes; la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu, d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer. Or il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique. Et d'autre part l'expérience mystique, étudiée pour elle-même, nous fournit des indications capables de s'ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode. Il y a donc bien ici renforcement et complément réciproques.”

¹¹ “Mais cette question présuppose que la réalité remplit un vide, que sous l'être il y a le néant, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faut alors expliquer pourquoi, en fait, il y a quelque chose”.

¹² “L'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre - que nous préférons ignorer parce qu'elle

os atributos metafísicos da Divindade. “Ele crê ver o que Deus é, não tem visão alguma do que Deus não seja. É pois, sobre a natureza de Deus imediatamente apreendida no que ele tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogar o místico” (Bergson, 1951, p. 267).¹³ Procedendo desta forma em sua investigação, o filósofo encontrará algo de comum com o místico. Pois, por mais que escreva, o filósofo sempre gira em torno de sua intuição primária. Também assim, o místico, quando descreve sua intuição, diz uma fala sem fim, posto que tudo que este tem a dizer é que Deus é amor, e é objeto de amor. Desse amor, que é objeto e fonte ao mesmo tempo, o místico jamais acaba de falar. Sua descrição é interminável, porque a coisa que descreve é inexprimível.

A religião dinâmica surge quando o espírito do homem rompe o isolamento gerado pela inteligência, abrindo sua percepção para além dos horizontes da razão. É ainda quando situado na forma estática da religião que a nova perspectiva se abre. Quando trata do assunto misticismo e renovação, alerta que mesmo essas pessoas (os místicos), nascem em um mundo já dado, preexistente a elas e que fora preparado por outras pessoas. Em relação a este ponto, nosso autor frisa:

Seu próprio misticismo, de resto, está impregnado dessa religião, dado que começou por ela. Sua teologia estará em geral de acordo com a dos teólogos. Sua inteligência e sua imaginação utilizarão, para exprimir com palavras o que ele sente e em imagens materiais o que vê espiritualmente, o ensino dos teólogos. E isso lhe será fácil, dado que a teologia justamente captou uma corrente que tem sua fonte na misticidade (Bergson, 1951, p. 253).¹⁴

Quando capta essa “corrente”, que é intrínseca aos textos da teologia, e que lhe foi deixada como herança por seus predecessores, o místico sente em si uma espécie de abalo, um élan que lhe permeia o ser. Bergson descreve da seguinte maneira as ocorrências internas ao psiquismo do místico tomado em seu êxtase:

Quando são agitadas as profundezas obscuras da alma, o que sobe à superfície e chega à consciência, nela assume a forma de imagem ou de um sentimento, se a

n'est pas celle qui nous intéresse ou celle que nous attendions.”

¹³ “Il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger.”

¹⁴ “De cette religion son misticisme même est d'ailleurs imprégné, puisqu'il a commencé par elle. Sa théologie sera généralement conforme à celle des théologiens. Son intelligence et son imagination utiliseront, pour exprimer en mots ce qu'il éprouve et en images matérielles ce qu'il voit spirituellement, l'enseignement des théologiens. Et cela lui sera facile, puisque la théologie a précisément capté un courant qui a sa source dans la mysticité.”

intensidade for suficiente. A imagem é, na maioria das vezes, agitação pura, como o sentimento não passa de agitação vã. Mas uma e outra podem exprimir que a subversão é um arranjo sistemático em vista de um equilíbrio superior: a imagem é então símbolo do que se prepara, e a emoção é a concentração da alma à espera de uma transformação (Bergson, 1951, p. 243).¹⁵

Muito próximo do transe alucinógeno, ou farmacêutico, o sujeito dessa percepção é como que arrebatado para fora de seu “estado normal de consciência”. Para essa pessoa, a presença de uma realidade supra-sensível é uma verdade, e o gozo dessa presença é sem limites. Nesse contato momentâneo, o sujeito sente-se quase absorvido pela imensidade indizível da presença do absoluto, e a sensação de liberdade extrapola os limites das palavras. Entretanto, ao voltar à realidade cotidiana, aquele que a experimenta é assombrado pela angústia da ausência de Deus. Mas é graças a essa intuição ampliada da realidade supra-intelectual que surge uma nova pessoa, renovada em seu agir. Ela assumirá então uma conduta de busca pela união definitiva com esta realidade transcendente. Sua vida será “superabundância de vida – um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas” (Bergson, 1951). Sua moral já não é mais uma obrigação externa, mas um compromisso de amor entre o élan criador e a humanidade, sua vivência é uma ponte de amor entre Deus e os homens. Surge assim uma nova forma de religiosidade, inspirada pela mística, pois como afirma Bento Prado Jr. “a experiência mística constitui, portanto, a verdade final do processo evolutivo: é na alma do místico que, finalmente, o ser é restituído à sua integral aparência.” (Prado Jr., 1989).

Bergson acredita que a sensação causada pelos místicos nas pessoas que o cercam e que se deixam tocar pela sua mensagem, é similar à emoção causada pela música. É uma sensação de arrastamento hipnótico, onde cada ação imaginada, ou realizada, é sugerida pela música que se ouve. A congruência entre o sentimento daquele que ouve com aquilo que é ouvido faz com que o primeiro sinta-se parte integrante do segundo. A respeito, Bergson escreve:

Somos a cada instante o que a música exprime, seja a alegria, a tristeza, a piedade, a simpatia. Não apenas nós, mas também muitos outros, mas todos os outros também.

¹⁵ “Quand les profondeurs obscures de l'âme sont remuées, ce qui monte à la surface et arrive à la conscience y prend, si l'intensité est suffisante, la forme d'une image ou d'une émotion. L'image est le plus souvent hallucination pure, comme l'émotion n'est qu'agitation vaine. Mais l'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur: l'image est alors symbolique de ce qui se prépare, et l'émotion est une concentration de l'âme dans l'attente d'une transformation.”

Quando a música chora, é a humanidade, é toda a natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem em uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral. A vida tem para eles ressonâncias de sentimento insuspeitas, como as que produziria uma nova sinfonia; eles nos fazem entrar com eles nessa música, para que nós a traduzamos em movimento (Bergson, 1951, p. 36).¹⁶

A música é, para o autor francês, uma das analogias usadas com maior frequência. Nela encontramos a característica da fugacidade e evanescência. Para Bergson, a música é dotada de mobilidade, da mobilidade da duração. Ela tem a capacidade de nos remeter a um estado de semi-transe onde somos levados à passividade, fora do fluxo temporal cotidiano, e realizamos a idéia que nos é sugerida pelo artista. Aqui encontramos a busca do autor pela análise dos dados da sensação, da observação da vida, buscando remontar a um mecanismo psíquico profundo, procurando nos fornecer a matéria prima da experiência. Os grandes místicos produzem, na vida daqueles que os cercam, o mesmo efeito que a música. Assim como esta, que nos conduz ao ritmo e ao movimento pelos sentimentos que em nós produz, os místicos, com suas vidas “exemplares”, causam ondas de emoções – até mesmo novas emoções – que abalam o mais profundo de nosso eu. Colocam, assim, em movimento, aquilo que antes estava parado em nós. Despertam o ritmo da vida, colocando-nos em estado de duração. Afirma Bergson que “abalada em sua profundidade pela corrente que a arrasta, a alma cessa de girar sobre si mesma, escapando por um instante à lei que quer que indivíduo e espécie se condicionem um ao outro circularmente.” (Bergson, 1951, p.243).¹⁷ Para o filósofo francês, a intuição mística está muito perto do imediatamente sentido, ou seja, da intuição dos dados imediatos. Antes da nova moral, ou mesmo da própria metafísica trazida pelos místicos, encontra-se a “emoção, que se prolonga em impulso do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência.” (Bergson, 1951, p. 46)¹⁸ Da emoção dos místicos brota uma representação simples, traduzida da

¹⁶ “Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserai dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement.”

¹⁷ “Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement.”

¹⁸ “il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence.”

“emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade” (Bergson, 1951, p. 49).¹⁹ Com o rompimento dessas barreiras, os místicos sentem-se em contato com o princípio gerador da espécie humana, alimentando-se da força de amar a humanidade. Declaram estes “possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e de Deus ao gênero humano.” (Bergson, 1951, p. 51).²⁰ Em palavras de Bergson,

Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para os quais o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase. O que eles deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam, eles sentem como um ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade (Bergson, 1951, p. 101-102).²¹

O autor tentará buscar aquilo que o místico percebe em sua vivência, sem possíveis interpretações prévias, abrindo um parêntese entre as teorias sociais e filosóficas já pré-estabelecidas, para ouvir o que o místico tem a dizer sobre sua experiência e analisar o que realiza em suas vidas. E uma dessas ações é a necessidade de espalhar ao seu redor o amor do qual se sentem receptáculos. Amor feito por cada um em sua vida, carregado das marcas de suas personalidades, tornando algo com uma tonalidade inteiramente independente e nova. Um sentimento tão forte que fará ressoar no interior daqueles que o ouvem, o místico que há adormecido dentro de si. Como uma faculdade ontológica, o amor emanado pelo místico faz com que a humanidade, ao seu redor, amplie e fortaleça a franja de intuição que cerca sua inteligência. (Bergson, 1951, p.224).²² Porém o místico puro “é uma essência rara, que encontramos no mais das vezes em estado de diluição” (Bergson, 1951, p. 225).²³

Percorrendo a história das religiões e da própria filosofia, Bergson afirma que

¹⁹ . “l'émotion particulière d'une âme qui s'ouvre, rompant avec la nature qui l'enfermait à la fois en elle même et dans la cité.”

²⁰ “Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain.”

²¹ “Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la surprise de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase. Ce qu'ils ont laissé couler à l'intérieur d'eux-mêmes, c'est un flux descendant qui voudrait, à travers eux, gagner les autres hommes : le besoin de répandre autour d'eux ce qu'ils ont reçu, ils le ressentent comme un élan d'amour. Amour auquel chacun d'eux imprime la marque de sa personnalité.”

²² “Mais nous savons qu'autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition, vague et évanouissante.”

²³ “Mais surtout il faut considérer que le mysticisme pur est une essence rare, qu'on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution.”

os primeiros esboços do misticismo encontram-se nos mistérios pagãos, entre as religiões dos povos do Mediterrâneo. A associação, por exemplo, de Dionísio, e mais tarde seu sucessor Orfeu, às festas do vinho, derivariam do transe causado pela possessão da alma, pelo deus, por aquele que o evocava, uma vivência similar à embriaguez do vinho. O autor francês acredita que a embriaguez causada pela bebida não seria a origem do transe, mas apenas uma forma de quebrar barreiras que pudessem inibi-lo. Diz que se trata de saber se essa embriaguez pode ser considerada retrospectivamente, à luz do misticismo logo aparecido, como enunciativa de certos estados místicos. E para responder a essa questão, basta lançar um olhar à evolução da filosofia grega. Existe, no entender de Bergson, uma correlação entre a mística nascente no dionisismo que se liga à filosofia de Plotino, passando pelo orfismo, pitagorismo e platonismo, embora a evolução do pensamento grego tenha, aparentemente, um caráter puramente racional e tenha “conduzido a humanidade ao mais alto grau de abstração e de generalidade”. Houve, nas raízes desse movimento, um élan que não foi de ordem filosófica e que o levou ao ponto onde o pensamento helênico pretendia ultrapassar a razão. A respeito escreve:

Sem dúvida que uma influência desse gênero não se fez sentir em Aristóteles e seus seguidores imediatos; mas a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento chegou, e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão, é incontestavelmente mística. Se sofreu influência do pensamento oriental, muito mais ativo no mundo alexandrino, tal se deu à revelia do próprio Plotino, que acreditou nada mais fazer do que condensar toda a filosofia grega, para contrastar com as doutrinas estrangeiras. Assim, houve na origem uma penetração do orfismo e, por fim, um desabrochar da dialética na mística (Bergson, 1951, p. 332).²⁴

Todavia, esse movimento não alcançou o que Bergson chama de misticismo completo. Plotino vislumbrou a percepção de Deus no êxtase, mas não chegou, não quis chegar, ao ponto onde a vontade humana se confunde com a vontade divina. Neste ponto a contemplação chegaria à ação, que atrapalharia a primeira, permanecendo, assim, fiel ao intelectualismo grego (platônico), onde a filosofia é contemplação. Para Bergson, “o advento do misticismo é uma tomada de contato, e, por conseguinte, uma

²⁴ “Sans doute aucune influence de ce genre n'est sensible chez Aristote et ses successeurs immédiats; mais la philosophie de Plotin, à laquelle ce développement aboutit, et qui doit autant à Aristote qu'à Platon, est incontestablement mystique. Si elle a subi l'action de la pensée orientale, très vivante dans le monde alexandrin, ce fut à l'insu de Plotin lui-même, qui a cru ne faire autre chose que condenser toute la philosophie grecque, pour l'opposer précisément aux doctrines étrangères. Ainsi, en résumé, il y eut à l'origine une pénétration de l'orphisme, et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique.”

coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapassa os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuaria e prolongaria, assim, a ação divina.” (Bergson, 1951, p.233).²⁵

O verdadeiro místico é, portanto, ação contínua. Pelo mesmo motivo que foi descrito até aqui, verificar-se-ia que também a mística oriental não pode ser vista como completa. Como o transe induzido pelo vinho liberava entre os seguidores dos rituais dionisíacos aquilo que havia de místico em seu eu, também no *ioga* se encontrariam exercícios que levariam seu praticante a uma espécie de transe hipnótico, transe que não teria nada de místico em si mesmo. O misticismo estava compreendido nele apenas em estado de esboço. Mas um misticismo mais pronunciado, concentração puramente espiritual, poderia socorrer-se do *ioga* naquilo que tinha de material e, por isso mesmo, espiritualizá-lo. O *ioga* pode ser entendido, então, como um aspecto “popular” da contemplação mística. Ao contrário do mundo grego, onde o conhecimento era um fim em si mesmo, para o hindu ele era um meio. No sentir do autor francês, os hindus buscavam evadir-se da vida, que fora para esse povo sempre cruel; Bergson enxerga uma linha que vai do bramismo ao budismo, que prega a libertação pela renúncia, um chamado à inteligência. Bramismo, budismo e jainismo pregaram a extinção do querer viver, dado que o desejo da vida é o que causa o sofrimento. Objetivando atingir pela meditação o estado de nirvana, que se assemelha em muito ao estado de êxtase, o budismo só fracassaria como misticismo completo por perder-se no meio do caminho no esforço realizado para coincidir com o élan criador. Desligado da vida humana, mas não atingindo a vida divina, fica pendente entre duas atividades na vertigem do nada. Bergson crê que, mesmo não tendo ignorado a caridade, e mesmo, pelo contrário, tendo-a pregado, o budismo é descrente da eficácia da ação humana, e para ele “só esta confiança pode ter a força de remover montanhas”.

“O misticismo completo – conclui nosso autor – é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos” (Bergson, 1951, p. 240).²⁶ É com essa frase, polêmica para os dias de hoje, que nosso autor diz onde podemos encontrar o “tipo ideal” do que ele denomina o

²⁵ “A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine.”

²⁶ “Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens.”

místico perfeito. Entretanto, não podemos entender o conceito “cristão” como normalmente o compreendemos. Como afirma o filósofo português Leonardo Coimbra,

A filosofia bergsoniana é um todo que só pode estudar-se como um organismo vivo, por uma longa convivência simpatizante, ressentindo o ritmo cardíaco de seu esforço de vida e de crescimento. E, como um ser vivo em plena maturação vital, não se encerra num ciclo fechado; ele é uma permanente forma de saber, acompanhada de uma perene renovação sangüínea. De modo que deixa ao longo de seu percurso conhecimentos reais, verídicos no plano ontológico, em que se internou o pensamento, mas aptos a receberem o complemento dum posterior subida de nível ontológico (Coimbra, 1994, p. 163).

Embora não possamos negar a aproximação do filósofo, no fim de sua vida, do cristianismo, especificamente o católico, não podemos esquecer de perguntar ao nosso autor quem é a personagem Cristo, para ele, e como o cristianismo se encaixa em seu pensamento, enquanto totalidade. Assim podemos encontrar a resposta dada pelo próprio Bergson: “Não é dubitável que o cristianismo tenha sido uma transformação profunda do judaísmo” (Bergson, 1951, p. 254).²⁷ Também não podemos nos esquecer de que ele não gosta de fazer uso de conceitos prontos, preferindo imagens vivas que possam ser atualizadas. Como informa Leon Fouks, um estudo objetivo de sua filosofia revela imediatamente as analogias profundas e contundentes entre suas concepções e as de Israel. Não é impossível pensar que contrariamente a seus sentimentos, Bergson é muito mais próximo do judaísmo que do cristianismo (Foukcs, 1959). Ao juntar esses dados podemos considerar que a figura do “Cristo”, para Bergson, é a figura de um continuador dos profetas israelitas. Nas palavras do próprio Bergson: “O próprio Cristo é continuador dos profetas de Israel” (Bergson, 1951, p. 254).²⁸ O próprio autor nos aconselha a deixar de lado o cristianismo pregado por estes místicos, considerando neles a forma sem a matéria (Bergson, 1951). Ou seja, a figura do que nosso autor chama de místico completo, pode, sem sombra de dúvidas, ser encontrada em qualquer religião, ou mesmo fora delas. E, conforme Henri Hude, exagerou-se muito o catolicismo (entendendo-se aqui catolicismo como sinônimo de cristianismo) de Bergson, mas ao mesmo tempo, e diametralmente em oposição, não se fez a leitura correta dessa influência em seu pensamento (Coimbra, 1994, p. 33).

A alma do místico completo é aquela que é então abalada por um élan que a força a parar de girar sobre si mesma, escapando por um momento à lei que quer que

²⁷ “Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme.”

²⁸ “Lui-même [Christ] peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël.”

espécie e indivíduo se condicionem um ao outro, circularmente. Ela é arrastada sem saber para onde e após esse arrebatamento, acompanhado de gozo e êxtase, lá está Deus. Todavia, “por mais estreita que seja a união com Deus, ela só será definitiva se for total. Não mais distância, sem dúvida, entre o pensamento e o objeto do pensamento”, uma intuição direta da realidade divina, fim da separação sujeito-objeto, “dado que acabaram os problemas que medeiam e mesmo constituíam a separação. Não mais separação radical entre o que ama e é amado”. A intuição mística faz com que aquele que a vivencie perceba a vida de forma mais profunda, para além da superfície que é comumente percebida. Como passado imediato que o pressiona e que lhe imprime seu élan. Habitue-mos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*. Imediatamente o que estava entorpecido se distende, o que estava adormecido acorda, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. O místico é aquele que consegue vivenciar a vida em estado de duração. A intuição mística é o complemento da intuição filosófica, tal como aconselhada pelo autor no item anterior. Esta mesma intuição da vida leva o verdadeiro místico a agir, mas sua ação não é sua somente, é a congruência de sua vontade com a vontade divina. “Sua direção é a mesma direção do *élan da vida*; ela é esse próprio élan, comunicado integralmente a homens privilegiados que queiram depois imprimi-lo à humanidade inteira e, por uma contradição realizada, converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento do que é, por definição, uma pausa” (Bergson, 1951, p.249).²⁹

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofia*. Tradução Alfredo Galet. México: Fundo de Cultura Economica, 1999.

BARTHÉLEMY-MADAULE, Madaleine. *Bergson*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

BERGSON, Louis-Henri. *Les deux sources de la morale et da religion*. Paris: PUF, 1951.

_____. *L'évolution creatice*. Paris: Félix Alcan, 1930.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília. *Mística, Religião, Filosofia - Indicações para uma metodologia de estudo da mística na obra de Henri Bergson*. In: Faustino Teixeira.

²⁹ “Sa direction est celle même de l'élan de vie; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt.”

- (Org.). *Nas teias da delicadeza: Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- COIMBRA, Leonardo. *A filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1994.
- DHURKEIM, Émile. “*As formas elementares da vida religiosa*”. (In: Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FOUKS, Leon. *Note sur la dialectique bergsonienne et le judaïsme*. In actes du Xe. Congrès de sociétés de philosophie de langue française. Paris: 1959.
- GUINSBURG, J (org.). Dos místicos e videntes – da trajetória da Merkabá. *Do estudo e da oração*. São Paulo: Perspectiva, 1968. p.p. 541- 670.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental...* São Paulo: EDUSP, 1988.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Los nombres de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Conhecer Bergson*. Tradução Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.